



**KEHAN
MA**

**Olhares cruzados sobre o Tibete: as cartas do
jesuíta António de Andrade e *Viagem ao Tecto do
Mundo* de Joaquim Magalhães de Castro**



**KEHAN
MA**

**Olhares cruzados sobre o Tibete: as cartas do
jesuíta António de Andrade e *Viagem ao Tecto do
Mundo* de Joaquim Magalhães de Castro**

Dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Português Língua Estrangeira/Língua Segunda, realizada sob a orientação científica do Prof. Doutor António Manuel Lopes Andrade do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro

o júri

presidente

Prof.^a Doutora Rosa Lúdia Torres do Couto Coimbra e Silva, Professora Auxiliar da Universidade de Aveiro

Prof.^a Doutora Emília Maria Rocha de Oliveira, Doutorada da Universidade de Aveiro

Prof. Doutor António Manuel Lopes Andrade, Professor Auxiliar da Universidade de Aveiro

agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof. Doutor António Andrade, pelo acompanhamento atento e competente que permitiu a concretização deste projeto de investigação.

Também queria agradecer ao meu namorado André, pelos conselhos, sugestões, apoio e paciência.

Serão sempre escassas as palavras de reconhecimento para os meus pais e Eva que, desde sempre, me têm apoiado com o seu amor, carinho e confiança e que nunca duvidaram deste trabalho.

Para todos um sincero bem-haja!

palavras-chave

Literatura de viagens, Jesuítas, *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio*, António de Andrade, *Viagem ao Tecto do Mundo*, Joaquim Magalhães de Castro, Orientalismo

resumo

Esta dissertação insere-se na abordagem teórico-metodológica dos Estudos Culturais em forma de comparação, utilizando uma apreciação crítica de duas obras publicadas em Portugal por autores portugueses numa distância temporal bastante considerável (a primeira em 1624 e a segunda em 2010) e sobre uma região específica do continente asiático: o Tibete. *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio* escrita pelo padre jesuíta António de Andrade e *Viagem ao Tecto do Mundo* de Joaquim Magalhães de Castro são analisadas num contexto comparativo que dá ênfase aos aspetos históricos e contextuais, como também aos do domínio socio-cultural de ambas.

Sendo dois autores provenientes de um enquadramento cultural distinto daquele que as suas obras retratam, procura-se auscultar, no fundo, quais as formas encontradas por cada um dos autores para representar a “outra” cultura, ou o “outro”, ou aquilo que escapa à sua perceção enquanto estrangeiros numa terra “distante” da sua.

keywords

Travel literature, Jesuits, *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio*, António de Andrade, *Viagem ao Tecto do Mundo*, Joaquim Magalhães de Castro, Orientalism

abstract

This dissertation is part of a theoretical-methodological approach of Cultural Studies in the form of a comparison, using a critical assessment of two works published in Portugal by Portuguese authors with a considerable chronological distance (the first in 1624 and the second in 2010) of a specific region in Asia: Tibet. *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio* written by the Jesuit priest António de Andrade and *Viagem ao Tecto do Mundo* by Joaquim Magalhães de Castro are analyzed in a comparative approach that emphasize the historical and contextual aspects, as well as the social and cultural dimensions.

Being two authors from a different cultural background from the one in which their respective works are concerned, what method they find appropriate to represent the "other" culture or the "other", and more importantly, the limits and exclusions of that approach due to their condition of foreigners in a "distant" and "mysterious" land.

Índice

| | |
|---|-----------|
| I. Introdução | 3 |
| II. A literatura de viagens | 7 |
| 2.1 A literatura de viagens: génese e consolidação de uma categoria literária | 7 |
| 2.2 A literatura de viagens na literatura portuguesa | 9 |
| 2.3 Os relatos de viagens: tipologias | 11 |
| III. Dos textos e dos autores | 15 |
| 3.1 António de Andrade – notícia biobibliográfica | 15 |
| 3.2 Resumo de <i>Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio</i> | 17 |
| 3.3 Joaquim Magalhães de Castro – notícia biobibliográfica | 20 |
| 3.4 Resumo de <i>Viagem ao Tecto do Mundo – O Tibete Desconhecido</i> | 20 |
| IV. Cartografias do olhar | 23 |
| 4.1 Motivações das viagens | 23 |
| 4.1.1 Motivações de António de Andrade | 23 |
| 4.1.2 Motivações de Joaquim Magalhães de Castro | 26 |
| 4.2 Dificuldades nas viagens | 29 |
| 4.2.1 Dificuldades na viagem de António de Andrade | 29 |
| 4.2.2 Dificuldades na viagem de Joaquim Magalhães de Castro | 33 |
| 4.3 Descrição das condições naturais do Tibete | 37 |
| 4.3.1 Descrição de António de Andrade | 37 |
| 4.3.2 Descrição de Joaquim Magalhães de Castro | 39 |
| 4.4 Atitude para com a religião nativa | 40 |
| 4.4.1 Descrição da religião no Tibete | 40 |
| 4.4.2 Atitude para com a religião nativa de António de Andrade | 43 |
| 4.4.3 Atitude para com a religião nativa de Joaquim Magalhães de Castro | 51 |
| V. Considerações finais | 57 |
| VI. Bibliografia | 59 |

Índice das figuras

| | |
|--|----|
| Figura 1: Itinerário de António de Andrade | 18 |
| Figura 2: Rosto da <i>editio princeps</i> de <i>Novo Descobrimento do Gram Cathayo, ou Reinos de Tibet</i> | 19 |
| Figura 3: Itinerário de Joaquim Magalhães de Castro | 21 |

I. Introdução

Nesta dissertação, desenvolve-se uma análise comparativa de narrativas de viagens, à distância de quase quatro séculos, que relatam incursões no Tibete. O *corpus* central desta dissertação é constituído por dois textos: *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio*, de Bento de Goes e António de Andrade (1624-1627)¹ e *Viagem ao Tecto do Mundo – O Tibete Desconhecido*, de Joaquim Magalhães de Castro (1992)².

O Tibete sempre foi referido por vários autores europeus como uma região «misteriosa», desde tempos recuados até à atualidade. A altitude exponencial, a neve omnipresente, o clima rigoroso, deixa-nos ter muito pouca informação sobre este «teto do mundo». Os portugueses, provenientes de uma nação com espírito aventureiro, realizaram várias campanhas de exploração terrestre e marítima pelos vários cantos do globo. Do encontro destas duas variáveis resulta o esforço do padre António de Andrade que iniciou esta viagem perigosa e desafiadora ao Tibete no século XVII, sendo considerado o primeiro europeu a pisar esta terra. Quase quatrocentos anos volvidos, seguindo as pegadas do seu compatriota, chegou novamente ao Tibete um outro português que nos deixou o seu registo recente dessa viagem: Joaquim Magalhães de Castro. Este trabalho é uma análise comparativa destas narrativas de viagens que, passados quase quatro séculos, apresentam inevitáveis diferenças, mas também preservam alguns traços comuns nos relatos.

¹ Todas as citações abreviadas no corpo da dissertação remetem para a seguinte edição: (Goes & Andrade, 1988). *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio*. Lisboa: Publicações Europa-América.

² Todas as citações abreviadas no corpo da dissertação remetem para a seguinte edição: (Castro, 2010). *Viagem ao Tecto do Mundo — O Tibete Desconhecido*. Lisboa: Editorial Presença.

Os dois relatos foram feitos por portugueses, um antigo e um moderno, e os registos deles descreveram uma parte da China, assim como o povo, a cultura e a religião. Ambas as obras foram publicadas tendo como destinatários privilegiados leitores portugueses ou europeus. A autora deste estudo, como chinesa, e possuindo o domínio da língua portuguesa, pode assim decifrar as mensagens e opiniões destes dois autores portugueses sobre esta região da China. Na falta de um relato crítico vindo de um(a) autor(a) da China para contrapor com os pontos de vista portugueses ou europeus sobre este tema, toma-se como um dos objetivos desta investigação empreender esse mesmo esforço.

Propõe-se uma comparação das estratégias de textualização da viagem e dos processos de representação narrativa nos relatos de António de Andrade e de Joaquim Magalhães de Castro, os quais distam bastante no tempo – século XVII e século XX –, pelo que será obrigatório analisar os contextos inerentes a cada época. Procura-se evidenciar as homologias ou diferenças de perceção e representação por eles reveladas de modo sistemático. Como as duas viagens têm diferenças nos propósitos, nos contextos e nos tempos em que decorrem, as narrativas de ambos os autores também são diferentes. Esta dissertação encontra-se estruturada em três partes principais e centra-se na análise comparativa das motivações, das dificuldades vivenciadas nas viagens, da descrição física dos locais visitados e da atitude dos autores sobre a religião local.

Na primeira parte, abordam-se as características da literatura de viagens, descrevendo a origem da literatura de viagens, o seu desenvolvimento na literatura portuguesa e a sua classificação específica, para que possamos ter uma macro compreensão do suporte teórico deste trabalho.

Na segunda parte, apresenta-se o contexto das duas obras, procurando verificar como o conhecimento do contexto histórico dos autores/textos é essencial para a compreensão das ideias veiculadas e das razões da abordagem, por vezes, criativa.

Na terceira parte, far-se-á a comparação analítica dos dois textos no que concerne aos seguintes aspetos: motivações da viagem, dificuldades encontradas, descrições sobre as condições naturais e atitudes para com as religiões nativas. A este propósito, será tida em conta a teoria de Edward Said no seu livro *Orientalismo* para melhor entender as razões subjacentes à forma da descrição adotada pelos dois autores.

Em suma, analisar-se-á o contexto histórico-cultural dos dois textos narrativos, na procura das motivações da viagem do padre António de Andrade e de Joaquim Magalhães de Castro, através de um estudo comparativo de ambos os relatos de viagem, com particular incidência nas partes que têm mais pontos comuns. A leitura em contraponto das cartografias do olhar permitirá retirar conclusões pertinentes em relação aos modos de ver e de descrever a viagem, indissociáveis dos próprios viajantes.

II. A Literatura de viagens

2.1 A literatura de viagens: génese e consolidação de uma categoria literária

Alguns autores consideram a literatura de viagens como um traço literário especial no século XV, no entanto, comparado com outros tipos de formas literárias, o reconhecimento do seu estatuto literário é ainda mais tardio (Cristóvão, 1999, p. 16). O pensador alemão Hans Magnus Enzensberger também indicou no seu artigo *Uma Teoria do turismo*, que em 1958 ainda não havia sido escrita a história do turismo (Contatori Romano, 2013, p. 33).

A literatura de viagens representa uma transformação qualitativa, promovida pelo homem, agente, motor e objeto de transformação (Carvalho Buescu, 1994, p. 44). A aparência desta forma literária cumpre o registo de viagem, aventura e vivência, e também satisfaz os leitores que querem conhecer o novo mundo pois participam no processo de leitura do texto, do contexto da escrita, da perspectiva do viajante em relação aos usos e costumes, à natureza, à arte e à cultura do local visitado. De acordo com Fernando Cristóvão:

Por Literatura de Viagens entendemos o subgénero literário que se mantém vivo do século XV ao final do século XIX, cujos textos, de carácter compósito, entrecruzam Literatura com História e Antropologia, indo buscar à viagem real ou imaginária (por mar, terra e ar) temas, motivos e formas. (Cristóvão, 1999, p. 35)

O objetivo das viagens começa a alterar-se no auge do capitalismo mercantil a partir do século XVI, marca do início da viagem moderna (Contatori Romano, 2013, p. 33). Luís António Contatori Romano distingue o turismo da viagem tradicional; na sua

opinião, a viagem tradicional deve-se a atividades de Estado, comerciais ou crenças religiosas³, como o caso da viagem do padre António de Andrade; o turismo é uma forma recente de viagem, o objetivo é mais pessoal e idealizado⁴, tal como acontece com a viagem de Joaquim Magalhães de Castro.

Desde o século XIX, o desenvolvimento da viagem mudou imenso, tal como, também, o seu conceito. Ainda assim, não ignoramos a influência do género literário de viagens, pelo contrário, consolida-se a sua representatividade e prova o seu lugar literário, apesar de que o valor e a difusão desta forma literária já se tenha reduzido por ação de novas formas de acesso e divulgação das viagens. A invenção da máquina fotográfica Kodak, em 1888, formou parte de um dos elementos para a banalização da viagem (Contatori Romano, 2013, p. 37). Além disso, as pessoas têm mais oportunidades de viajar por si próprias por causa das conquistas trabalhistas, como o fim de semana remunerado, as férias pagas e o 13.º salário (Contatori Romano, 2013, p. 37). Por isso, como Fernando Cristóvão notou:

Dessa esterilidade se salvam pouco mais que as crónicas e reportagens jornalísticas de alguns, tributárias mais do tema da viagem na literatura do que da ambiência encantatória da Literatura de Viagens que assim chega ao seu termo, por se ter esgotado a cultura que lhe deu vida. (Cristóvão, 1999, p. 28)

Com a mudança do conceito de viagem, o estilo dos relatos e as narrativas também mudam, dando azo ao surgimento de uma

³ «O viajante tradicional se deslocava, principalmente, por necessidade, em função de atividades de Estado, comerciais ou de crenças religiosas. O turista coloca, em primeiro lugar, motivações pessoais, a viagem como aventura, distinção social ou lazer torna-se um fim em si mesmo; é sua vontade e curiosidade que o motivará a percorrer os caminhos» (Contatori Romano, 2013, p. 34).

⁴ «Para Enzensberger, o turismo é uma forma relativamente recente de viajar, constituída sob influência da idealização retrospectiva que o olhar romântico projetou sobre os viajantes antigos, medievais e renascentistas, atribuindo-lhes uma aura de aventura» (Contatori Romano, 2013, p. 34).

tipologia diversificada de subgéneros narrativos de viagens.

No caso do relato de António de Andrade, o objetivo da sua viagem é o de procurar na região tibetana a veracidade dos rumores da existência de gentes cristãs, com o intuito de conhecer melhor a situação local para difundir o Cristianismo. Portanto, nas cartas de António de Andrade, são relatados factos que ele afirma experimentar no quadro do contexto histórico contemporâneo do registo, político e social.

Joaquim Magalhães de Castro escolheu também o Tibete como o destino da sua viagem, mas a sua narrativa não reúne as características que definem a literatura de viagens de âmbito turístico, porque ele escreveu mais sobre a experiência da sua viagem pelas cidades. Tanto ele quanto António de Andrade registaram o processo de viagem na forma de um diário.

Os dois textos analisados nesta dissertação não pertencem à classe de roteiros de viagem nem de guias turísticos. Mesmo que os dois textos tenham um grande intervalo de tempo, ambos expressam bem as impressões e sentimentos transmitidos pelos autores, o que promoverá o surgimento da homologia.

2.2 A literatura de viagens na literatura portuguesa

Desde o fim do século XV até meados do século XVI, com a formação e unificação do seu reino concluída, os Descobrimentos e a expansão no exterior, permitiram que Portugal, um pequeno território da Península Ibérica, se tornasse um país colonizador forte. Nessa mesma época, a literatura portuguesa também teve um rápido desenvolvimento bem visível no incremento da produção de obras literárias. De acordo com Joaquim Barradas de Carvalho, a literatura portuguesa de viagens surgiu no século XV graças à «extraordinária

aventura humana». Segundo a análise de Fernando Cristóvão, a literatura de viagens também ganhou importância no século XV, data do início da expansão marítima. Embora as informações sobre a época exata do começo da literatura de viagens sejam estéreis e indefinidas, é seguro que as narrativas de viagem começaram a crescer a partir do século XVI (Cristóvão, 1999, p. 24).

Os portugueses dessa época revelaram uma apetência pelas viagens marítimas e pela descoberta de novas terras e isso é inseparável do facto de estarem tão próximos do mar. Por consequência, o património documental e literário da nação portuguesa é sobremaneira vasto e valioso.

Desde tempos recuados, no que concerne ao relato e celebração de descobertas e conquistas, a literatura de viagens teve sempre um papel importante na literatura portuguesa. Especialmente na época dos Descobrimentos, devido à narrativa de viagens, relataram-se as aventuras e enviaram-se as notícias das terras descobertas, as quais mantêm, até aos dias de hoje, a memória viva dos assuntos relatados. Por isso, ganhava forma uma nova categoria literária, que não só satisfazia os viajantes que queriam partilhar as experiências de viagem, mas também satisfazia a curiosidade dos leitores pelo «outro lado do mundo».

A partir do século XVI, a literatura de viagens ganha cada vez mais preponderância com o desenvolvimento da conquista das novas terras e do crescimento da mobilidade das pessoas entre cidades, países e continentes, uma vez que os leitores também redobravam o seu interesse e podiam sentir que, de alguma forma, participavam nas aventuras desses narradores.

Ainda assim, alguns aspetos inerentes a este género literário são merecedores de registo. O narrador está mais acostumado a utilizar

a sua própria perspectiva cultural para descrever a situação local e compará-la com ela mesma (Carvalho Buescu, 1994, p. 43), o que pode despertar o interesse dos leitores, como também pode revelar falta de autenticidade porque os narradores têm diferentes estilos narrativos, diferentes pensamentos ou imaginações. Além disso, o reino português também controlou a produção e publicação de relatos e críticas para ajustar os interesses e contribuir para a formação do utopismo moderno (Alves, 2010). Mas, de qualquer maneira, não pode ser negado o seu valor mesmo por condições objetivas.

2.3 Os relatos de viagens: tipologias

Sobre as narrativas de viagens durante o século XVI começaram a surgir variadas tentativas de organização de tipologia no século XX (Alves, 2010). A classificação tipológica não é apenas no âmbito literário, mas também tem uma forte ligação com o histórico e o antropológico (Cristóvão, 1999, p. 37). Existem muitos critérios para classificação de narrativa de viagem, por exemplo, a tipologia de texto, o contexto social, a conjuntura política, a época de escrita, o destino da viagem, entre outros, tal como nos é referido por Fernando Cristóvão:

[...] autores, editores e, mais tarde, críticos, agruparam diversos textos em função do destino geográfico das viagens, conforme se dirigiam à Ásia, à África, à América etc. (João de Barros, de Bry, A. Herrera, Barrow, Eden); outros os compilaram em função dos protagonistas: missionários, mercadores, marinheiros, soldados, embaixadores e ocasião ou de prazer (Ibn Rusteh); outros distinguiram-nos segundo aspectos científicos, predominantemente históricos e marítimos (Borges Coelho, J. Rocha Pinto, M. Virgínia e

Miguel Metzeltin); outros propuseram-se reparti-los segundo descrições de deslocções no tempo, no espaço ou na hierarquia social (Lévi-Strauss); outros os identificavam pela nacionalidade dos viajantes (Laporte, Barrow, Navarrete); outros por critérios temáticos, tais como os da expansão ultramarina, da tragédia marítima, do tema do mar (Cabeza de Vaca, Gomes de Brito, Hernâni Cidade, Sampson), etc. (Cristóvão, 1999, p. 37)

Embora muitas pessoas continuem à procura de uma definição de uma tipologia adequada à diversidade de narrativas de viagem, ainda não existe um modelo completamente definido. No entanto, em «uma proposta de tipologia para a literatura de viagens», Fernando Cristóvão desenha um esquema classificativo suficientemente inclusivo para acolher múltiplos subtipos de narrativas de viagem, propondo uma divisão da literatura de viagens em cinco categorias essenciais que correspondem a objetivos diferentes de deslocção:

Propomo-la repartida por cinco itens principais: viagens de peregrinação, de comércio, de expansão (estas, seriadas por expansão política, religiosa, científica), de viagens de erudição, formação e de serviços, de viagens imaginárias. (Cristóvão, 1999, p. 38)

A classificação destas cinco áreas temáticas da literatura de viagens é essencial: a primeira tipologia, viagens de peregrinação, refere-se à mais antiga maneira de viajar, o «peregrino», em geral, desloca-se em grupo e parte em busca de um encontro com o divino (Contatori Romano, 2013, p. 39); na segunda, viagens de comércio, as pessoas têm contatos com uma cultura diferente pois saem da sua terra natal e fazem negócios; nas viagens de expansão, que se

subdividem em expansão da fé, expansão política e expansão científica (Contatori Romano, 2013, p. 40), os textos que testemunham a expansão religiosa mostram um desejo de conquistar as mentalidades das pessoas nos «novos mundos»⁵, como o caso das cartas de António de Andrade em análise neste trabalho; na quarta, as viagens de erudição, de formação ou de serviço, a identidade dos viajantes não é limitada, e o propósito da sua viagem é diferente do dos outros viajantes, como notou Fernando Cristóvão (1999, p. 49): «Por meio de escritos irão contribuir para a renovação cultural dos seus concidadãos»; e, por último, nas viagens imaginárias, há muitos relatos de migrantes, de viajantes de negócios e do passante ou *flâneur* (Contatori Romano, 2013, p. 41), sendo que este tipo de viagem incorpora muitos elementos imaginativos, que também têm uma conexão natural com a narrativa.

Mesmo que exista grande distância temporal, objetivos distintos e diferenças de estilo, a narrativa de viagem pode ser categorizada, com efeito, de acordo com a tipologia que Fernando Cristóvão propõe. A classificação proposta recobre todas as áreas deste multiforme género literário.

De acordo com António de Abreu Freire em *Os Portugueses e a Expansão da Cultura Neolatina pelo Oriente*, apesar de o Cristianismo não ter entrado no Oriente por iniciativa dos portugueses e também não mais ter havido uma continuidade na presença cristã pelo Oriente (Freire, 2016, p. 126), houve muitos jesuítas portugueses que chegaram a esta parte do mundo e devotaram toda a sua vida à disseminação do Cristianismo. Como também explica António de

⁵ As viagens de expansão da fé diferem das de peregrinação, segundo Luís António Contatori Romano (2013, p. 40): «Os relatos referentes à expansão religiosa distinguem-se daqueles escritos por peregrinos, cujas viagens eram mediadas muito mais por uma mentalidade medieval, polarizada pelo culto dos santos e das relíquias.»

Abreu, «No primeiro quartel do século XVII, o jesuíta António de Andrade, chegado a Goa em 1600, foi o primeiro europeu a atravessar as neves perpétuas dos Himalaias e a fundar uma missão no Tibete em 1626» (Freire, 2016, p. 136). Considerando as cinco categorias principais de viagem na tipologia de Fernando Cristóvão, o relato de António de Andrade deve ser incluído na categoria de «viagens de expansão», mais especificamente no contexto da expansão dos missionários orientais.

No caso de Joaquim Magalhães de Castro, que é jornalista independente, fotógrafo e investigador da História da Expansão Portuguesa, a questão coloca-se de modo diferente. Em *Viagem no Tecto do Mundo – o Tibete Desconhecido*, o autor serve de guia privilegiado aos leitores sobre o Tibete, uma região «misteriosa» para onde as pessoas têm raras oportunidades de viajar. Como jornalista profissional, o seu trabalho é escrever crónicas de viagem. Assim, apesar de Joaquim também ter ido à cidade onde o padre António de Andrade cumpriu a sua missão evangélica, a sua presença, não deixando de constituir uma homenagem ao seu compatriota, tem outras motivações. O texto de Joaquim Magalhães de Castro evidencia, portanto, uma relação próxima com as «viagens de erudição, formação e de serviços».

III. Dos textos e dos autores

3.1 António de Andrade – notícia biobibliográfica

Em 1581, António de Andrade nasceu em Oleiros, distrito de Castelo Branco. Começou muito cedo o estudo religioso. Quando tinha apenas 15 anos, iniciou o seu percurso no colégio da Companhia de Jesus, em Coimbra. Pouco tempo depois esteve no Colégio de Campolide em Lisboa e, posteriormente, em 22 de abril de 1600, já com 19 anos, rumo a Goa na frota de Aires de Saldanha⁶. Continuou a estudar no Colégio de São Paulo, na capital do Estado da Índia, onde fez os seus votos. Em seguida, desempenhou funções religiosas em Goa e em outras regiões circundantes.

Em 1612 António de Andrade foi enviado numa missão ao Império Mogol, em Agra, na qualidade de Visitador. Aí aprendeu a língua persa com os muçulmanos caxemires, o que facilitaria o seu trabalho missionário no futuro.

Doze anos depois, Andrade chegou à posição de «Superior da Missão do Mogol», realizando várias visitas às cidades do Império Mogol com o imperador Jahangir, que mantinha boas relações com o missionário português. Numa viagem para Lahore, quando chegaram a Delhi, Andrade encontrou muitos peregrinos hindus a caminho de um templo perto do Tibete, tendo ouvido relatos de que havia cristãos nas proximidades desse templo. Por isso, decidiu seguir os peregrinos e confirmar essa situação com os seus próprios olhos. Levou com ele o padre Manuel Marques na sua viagem ao Tibete, passando por muitas dificuldades. No entanto, ambos conseguiram finalmente, no

⁶ Aires de Saldanha (1542-1605), militar português, comendador de Sabacheira. Foi para a Índia em 1558 e ficou lá 12 anos. Foi nomeado 17.º vice-rei da Índia e 34.º governador da Índia em 1600, por isso saiu de Portugal para a Índia novamente em abril do mesmo ano.

início de agosto de 1624, chegar a Tsaparang do Tibete, sendo conhecidos, hoje em dia, como os primeiros europeus que chegaram à «região misteriosa» ao Tibete. O jesuíta português registou a sua viagem na carta enviada para Goa, carta essa que reportou uma grande notícia para a Europa (Videira Pires, 1988, p. 12).

Segundo consta, António de Andrade foi uma segunda vez ao Tibete em 1626, mantendo uma relação muito boa com o rei de Tsaparang e dando uma importante contribuição na propagação do Cristianismo na região tibetana. No entanto, como resultado da luta religiosa local em curso, que conduziu também à luta política, a sua obra missionária não alcançou maiores frutos. António de Andrade voltou a Goa em 1629, foi eleito para ser o Superior Geral dos Jesuítas de Goa, mas sempre desejou voltar a Tsaparang para continuar a sua missão. Contudo, sendo Superior Geral dos Jesuítas, não podia abandonar as suas funções e ir para o Tibete. No fim de 1633, quando Andrade já tinha 53 anos, o mandato dele terminou, e finalmente, surgiu novamente a oportunidade de ir para Tsaparang, um objetivo que nunca lhe saiu da memória. Segundo Wu (1992), o que ele nunca imaginou foi que seria envenenado por culpa do filho de um suspeito que o tentava corromper (Wu, 1992, p. 245). Deste modo, Andrade não voltou ao Tibete por ter sido envenenado, tendo morrido pouco antes da data marcada para a sua partida.

Mesmo que o padre António de Andrade não tenha cumprido um dos seus propósitos, que era propagar com solidez o Cristianismo no Tibete, como o primeiro português chegou à região, apresentou o Tibete a Portugal e à Europa, prestando informações preciosas sobre a região e a cultura tibetana. Além disso, os tibetanos também obtiveram conhecimentos sobre a religião católica, embora fossem residuais e básicos, e isso promoveu os intercâmbios culturais entre

o Tibete e o Ocidente.

3.2 Resumo de *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio*

Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio são os relatos que foram narrados pelo padre António de Andrade através de várias cartas que foram editadas e comentadas por Neves Águas em 1988.

A primeira carta foi escrita em Agra em 8 de novembro de 1624. Conta-se, pela primeira vez, a sua viagem completa para o Tibete. O autor descreveu bem a jornada de Delhi para Tsaparang e as dificuldades encontradas durante a viagem, incluindo o mau clima, as montanhas enormes que tinham de ultrapassar, as barreiras linguísticas que levaram a uma comunicação muito difícil, etc. A seguir, registou a experiência da chegada a Tsaparang, contando o seu contacto com o rei e a atitude deste e da corte sobre a Igreja Católica, e a valorização que o rei concedia aos jesuítas. Na última parte desta carta, fez uma apresentação da região, o povo que ele observou e a sua impressão sobre os ламас.

A segunda carta foi escrita em Tsaparang em 15 de agosto de 1626 e é o relato mais completo sobre a sua experiência no Tibete. Depois da primeira breve visita, António de Andrade chegou de novo ao Tibete em agosto de 1625. Descreveu a sua viagem para o Tibete. A seguir, apresentou a informação geográfica de Tsaparang e os costumes dos ламас. Registou também o seu trabalho sobre a propagação do Cristianismo, a inequívoca contradição que acontecera com a chegada dos missionários à região e o seu encontro com os ламас, motivo de insatisfação profunda por parte destes últimos, assim como as diferenças entre as duas religiões que são tema frequente de reflexão da sua vida diária. António de Andrade registou

algumas das suas disputas com os lamas e, a este respeito, podemos também ver a atitude do rei sobre a religião. No final, o padre relatou o processo de construção da primeira igreja na região tibetana, erigida com o apoio da monarquia tibetana.

O itinerário de António de Andrade é exposto da seguinte maneira: começaram em Delhi – fronteira do Império Mogol – Srinagar⁷ (capital de Garhwal) – Badrinath (onde existia o templo hindu) – Mana (aldeia) – Lago Deb Tal – Tsaparang (capital do reino Guge).

Demoraram quinze dias a chegar de Delhi à fronteira, mas foram sequestrados em Srinagar durante cinco dias. Um mês e meio depois, alcançaram Badrinath e continuaram a andar mais um mês na neve. Por isso, na primeira viagem de António de Andrade ao Tibete, este demorou mais de três meses até conseguir chegar a Tsaparang.

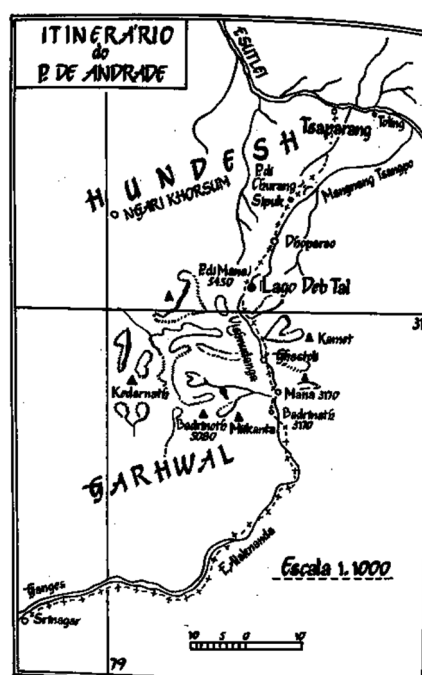


Figura 1: Itinerário de António de Andrade (Goes & Andrade, 1988, p. 72)

⁷ Hoje em dia é a capital, durante o verão, do estado de Jammu e Caxemira, que fica na Índia.

A primeira carta foi publicada em 1626, em Lisboa, sob o título *Novo Descobrimento do Gram Cathayo, ou Reinos de Tibet* ⁸. Tratava-se de uma notícia explosiva para o Ocidente, tendo sido traduzida e publicada rapidamente para muitas línguas estrangeiras. A carta foi publicada no mesmo ano de 1626 também em Madrid; em 1627, publicou-se a tradução em francês e italiano; em 1628, em polaco; e em 1631, em neerlandês. Os países europeus mostravam-se espantados com a descoberta do Tibete feita pelos portugueses.

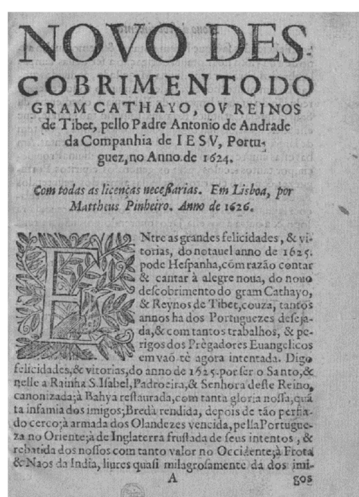


Figura 2: Rosto da *editio princeps* de *Novo Descobrimento do Gram Cathayo, ou Reinos de Tibet*. Lisboa, Matheus Pinheiro, 1626 (Biblioteca Nacional de Portugal, Cota do exemplar digitalizado: RES-6619-P)

Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio é o primeiro registo publicado na Europa sobre a região tibetana e é primeira vez que os europeus fizeram relatos sobre a zona dos Himalaias e do berço do Ganges (Freire, 2016, p. 136). Além disso, o momento em que os jesuítas entraram no Tibete é considerado um período conturbado, de que restam muito poucos registos, seja de autores chineses, seja de tibetanos.

⁸ *Novo Descobrimento do Gram Cathayo, ou Reinos de Tibet pello Padre Antonio de Andrade da Companhia de IESV, Portuguez, no Anno de 1624*. Lisboa, Matheus Pinheiro, 1626.

3.3 Joaquim Magalhães de Castro – notícia biobibliográfica

Joaquim Magalhães de Castro é natural das Caldas de São Jorge de Santa Maria da Feira. É jornalista independente, fotógrafo e investigador da História da Expansão Portuguesa.

Fez muitas viagens e decidiu dar preferência aos destinos onde os portugueses chegaram na época dos Descobrimentos. Segundo uma entrevista para um programa de televisão português, o autor considera que a população portuguesa não tem respeito pelos seus heróis históricos, assumindo-se ele próprio como um patriota, afirmando com veemência que considera o patriotismo algo diferente do nacionalismo. Mais ainda, mostra-se contrário ao julgamento dos heróis e acha que só se pode elogiar os feitos destes. (Carvalho, 2013)

Joaquim continua dizendo que gosta mais de trabalhar no terreno, ou seja, estar nos sítios e ver o que se passa à volta dele, em vez de estar a fazer trabalho académico. Deste modo, pretende conhecer o mundo à sua própria maneira, afirmando não ser possível conciliar as duas abordagens: a académica e a prática.

Em relação aos seus livros, o que ele gosta de fazer é comparar a realidade dos portugueses do passado, assim como os locais mencionados, com a realidade atual.

3.4 Resumo de *Viagem ao Tecto do Mundo – O Tibete Desconhecido*

Viagem ao Tecto do Mundo – O Tibete Desconhecido é uma obra de literatura de viagens de Joaquim Magalhães Castro, que registou a sua ida à região tibetana em 1992.

Em comparação com o século XVII, as condições da viagem

região do Tibete, com a descrição do povo tibetano, da sua cultura e da religião local.

O viajante gravou o Tibete com as suas próprias lentes, à sua maneira, e também recolheu fotos tiradas durante a permanência no Tibete, complementando ainda mais a descrição. Embora a sociedade moderna se tenha desenvolvido rapidamente e estejamos hoje em plena época da globalização, parece que, para Joaquim Magalhães, o Tibete permanece uma «região misteriosa» e, portanto, o relato dele é um registo que pretende informar e impressionar o leitor.

IV. Cartografias do olhar

4.1 Motivações das viagens

4.1.1 Motivações de António de Andrade

Os navegadores portugueses começaram a zarpar da barra do Tejo a partir do século XV. Com o ímpeto dos Descobrimentos, Portugal ficou cada vez mais fortalecido por causa da expansão marítima que avança com uma velocidade rapidíssima. Desde muito cedo, o «Oriente» adquiriu uma centralidade inegável na expansão portuguesa. No entanto, entre os que chegaram, então, ao Oriente, não estavam apenas os navegadores, mas também os missionários. Os missionários apareceram com marinheiros, soldados, mercadores ou simples aventureiros (Araújo, 1998, p. 20).

O Oriente não era, de longe, o único destino em que os portugueses queriam propagar o Cristianismo. Na viagem capitaneada por Pedro Álvares Cabral, em 1500, Pêro Vaz de Caminha escrevia:

[...] não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se hão-de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar. E logo lhes Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação, e prazera a Deus que, com pouco trabalho seja assim. (Caminha, 1997, pp. 43–44)

Difundir o Cristianismo é sempre um grande objetivo da missão

expansionista dos portugueses. Ao mesmo tempo, também almejavam obter informações sobre os nativos com quem partilhassem a mesma fé. À pergunta de Vasco da Gama a um homem da sua armada sobre qual era o objetivo da viagem, este respondeu que iam buscar cristãos⁹. Na carta de 15 de agosto de 1626, imbuído do mesmo desígnio do marinheiro do Gama, o padre António de Andrade fez saber:

[...] Depois de alguns anos, residindo eu na corte del rei Mogol, tive várias informações desta jornada, assim por via dos mouros caxmiris como de pessoas graves que dela tinham notícia, e achei que todas conformavam entre si, pelas quais parecia ser a gente toda cristã e ter recebida a verdadeira fé nos tempos antigos; (Goes & Andrade, 1988, p. 93)

Verificamos que António de Andrade teve conhecimento, através de muçulmanos, que existiam cristãos mais antigos na região do Tibete, mas é sabido que era uma informação incorreta. No entanto, a viagem de António de Andrade reveste-se de grande significado porque trouxeram informações que contribuíram decisivamente para o conhecimento das regiões da Ásia Central (Goes & Andrade, 1988, p. 69).

António de Andrade não foi o primeiro europeu que trouxe a notícia sobre o Tibete. O profeta Isaías referiu-se a «uma nação que vive numa montanha muito alta de onde correm rios poderosos» (Castro, 2010, p. 13). Por isso, a ideia de que os cristãos mais antigos viviam numa zona parecida com o Tibete esteve sempre rodeada de misticismo e de fantasia. Em 1506, Afonso de Albuquerque parte para

⁹ «E perguntaram-lhe que vínhamos buscar tão longe; e ele respondeu: - Vimos buscar cristãos e especiaria.» (Velho, 1960)

a Índia com cinco naus, e conquistou Goa em 1510, Malaca em 1511. Os portugueses começaram a aumentar a sua influência gradualmente na Ásia. Ao mesmo tempo que os portugueses faziam negócios através destas rotas, os mongóis conquistaram o continente indiano. O neto de Tamerlão¹⁰ na quinta geração, Baber¹¹, partindo do Turquestão Russo, em 1526, dominou Delhi e todo o norte da Índia com as suas tropas turcas e iranianas (Videira Pires, 1988, p. 6). Akbar¹², neto de Baber, chegou ao poder em 1556. Mesmo sendo muçulmano, queria unificar todas as religiões para estabelecer um poder político estável. Acreditava que todas as religiões deviam ser permitidas e queria criar uma nova fé em que se misturassem islamismo, budismo, hinduísmo e cristianismo ("Mughal Empire (1500s, 1600s)," 2009). Nesse sentido, em 1579, enviou uma embaixada a Goa para convidar os jesuítas à sua corte (Videira Pires, 1988, p. 6). Em novembro de 1579, os três padres Rodolfo Acquaviva, Antonio de Montserrat e Francisco Henriques saíram de Goa na viagem para a corte de Akbar. Os padres fizeram relatórios nesta viagem, numa carta de Rodolfo Acquaviva ao seu tio, Cláudio Acquaviva, Superior Geral dos Jesuítas, anotou que o padre Antonio de Montserrat havia descoberto uma nova nação chamada *Bottan*, mas designada *Bhotânta* na Índia, limítrofe do Butão (Videira Pires, 1988, p. 7). A carta de Rodolfo foi a primeira vez que se houve notícia na Europa do Tibete. Em *Mongolicae legationis commentarius* de Antonio de Montserrat, está anexa uma carta geográfica das regiões de Lahore e de Cabul que é bastante exata.

¹⁰ Tamerlão (1336-1405), turco-mongol, o último dos conquistadores nómadas da Ásia Central de origem turco-mongol, construiu um poderoso e agressivo império, conhecido como Império Timúrida (1370-1507).

¹¹ Baber (1483-1530), o fundador do Império Mogol (1525-1858).

¹² Akbar (1542-1605), o terceiro imperador do Império Mogol.

En ella aparecen más de doscientos topónimos, accidentes geográficos resaltados en distintas tonalidades, y coordenadas geográficas, reflejadas con sorprendente precisión, que tienen como referencia el ecuador, dibujando la línea del trópico de Cáncer con toda exactitud. (Gómez, 2015, p. 15)

No relatório de Antonio de Montserrat também é dada a notícia de que existe uma «população selvagem» na parte mais interior da cadeia dos Himalaias. Por efeito desta fonte, os europeus começaram a desenvolver a ideia de que teria havido muitos cristãos no norte da Índia cerca de trezentos anos antes, tendo fugido para o interior dos Himalaias em consequência da perseguição dos muçulmanos (Videira Pires, 1988, p. 8). Desde então, os europeus, sobretudo os jesuítas, tiveram uma grande curiosidade sobre o Tibete. Como Joaquim Magalhães de Castro também afirmou no seu livro, «a empresa tibetana era a resposta a um apelo divino numa região desconhecida que tinha o valor que a Terra Prometida tem para os judeus» (Castro, 2010, p. 13). Podemos imaginar o quão excitado e feliz o padre António de Andrade ficou quando soube do Tibete e, mais ainda, da existência de católicos como eles. Por isso, não é difícil entender por que se despediu tão rapidamente do rei e partiu para o Tibete.

4.1.2 Motivações de Joaquim Magalhães de Castro

Obviamente, a viagem do Tibete, para o padre António de Andrade, é uma missão sagrada, enquanto que, para Joaquim Magalhães de Castro, é mais um conforto para o seu ego (como bem expressou na entrevista), na esperança de que «a sua obra fique» (Carvalho, 2013). Não podemos esquecer que a viagem dele constitui a exploração de uma região pouco conhecida e que também é uma

peregrinação em busca dos «lugares» e dos seus «antepassados». Como já atrás ficou claro, Joaquim acha que ele, como português (e dando este conselho a todos os outros compatriotas), só deve respeitar os heróis antigos e nunca os criticar nem encontrar pontos menos favoráveis que se poderiam confrontar com a sua idealização pessoal. Ele próprio o afirma no prefácio do livro:

E se para o viajante atento qualquer deslocação ao Tibete será, simultaneamente, uma experiência inesquecível e perturbante, para um português uma viagem destas pode assumir um carácter muito especial. Digo isto porque, em certa medida, podemos considerar que o Tibete foi um dos últimos destinos dos Descobrimentos, apesar de n' Os Lusíadas se valorizar uma nação de marinheiros intrinsecamente ligada ao mar e ignorar os que se aventuravam pelo interior dos continentes americano, africano e asiático, como foi o caso dos jesuítas, que desafiaram os Himalaias. (Castro, 2010, p. 12)

Na sua opinião, em primeiro lugar, o Tibete é uma zona de grandes maravilhas e mistérios. Esta abordagem coloca o leitor sob o prisma da fantasia, uma tendência que Said já havia notado na sua obra ao notar que «...A memória do Oriente moderno compete com a imaginação, manda-nos de volta para a imaginação como se esse lugar, para a sensibilidade europeia, fosse preferível ao Oriente real...» (Said, 2004, p. 117). Enquanto jornalista e investigador da História da Expansão Portuguesa, compete ao autor proceder a uma visita aos diferentes lugares históricos, fazendo o seu registo escrito para mostrar aos leitores. Contudo, a qualidade de ser português, como se a beleza natural do Tibete não bastasse, fez com que esta viagem tivesse um valor especial para o autor do livro. Já foi

mencionado que os portugueses deram um grande contributo na exploração marítima e na abertura de novas rotas, tornando o mundo mais interconectado. Este é um argumento que serve sentimentos patrióticos, como o próprio Joaquim não esconde. Os navegadores e os jesuítas, que encontraram uns fragmentos de mapa desconhecido, conectaram o mundo como se já estivessem juntas todas as peças do puzzle «asiático». E, por isso, são considerados heróis e, mais importante ainda, nacionais. Assim, como um «descendente» dos seus «antepassados» pioneiros e heroicos, o livro de Joaquim Magalhães de Castro pode ser considerado como um tributo aos «seus». Na verdade, não sabemos onde é que fica exatamente aquela montanha alta com rios poderosos referida por Isaías, ou mesmo se existe, ainda que apresente uma ou outra similitude com o monte Kailash e com o lago Manasorovar, onde o padre Andrade e o próprio Joaquim realizaram as suas viagens.

Esse orgulho nacional pode infundir coragem (e, sem dúvida, confiança), passível de ser explorada pelas pessoas até certo ponto. Joaquim Magalhães não é o único que se aventura neste género de iniciativas. Em outono de 2007, uma equipa de cavaleiros de Perugia, no centro da Itália, percorreu a rota da viagem original do explorador veneziano Marco Polo, que chegou à China a cavalo no século XIII. Em 2012, um pintor chinês também optou por um percurso semelhante. Partiu da estátua de bronze de Xuanzang¹³, do Grande Templo de Ci'en, na cidade de Xi'an, seguindo o caminho de Xuan Zang para a Índia, a oeste, e continuou para oeste até ao final do Templo de Nalanda, que fica na Índia.

¹³ Xuanzang (602-664), um célebre monge budista chinês. Partiu em peregrinação para a Índia em 629, de onde regressou em abril de 645 com grande quantidade de textos em sânscrito, aumentando assim consideravelmente a quantidade de literatura budista disponível na China e dando contribuição decisiva para a difusão do budismo na China.

Seja qual for o propósito ou as motivações que impulsionam este tipo de aventuras utópicas em busca do passado mítico e pouco palpável, mas motivante e excitante, a verdade é que fazem nascer este tipo de relatos e peregrinações. Os dois escritores objeto deste estudo tentaram registrar um Tibete, de acordo com a sua percepção de estrangeiros, em diferentes momentos e em contextos históricos muito distintos. Durante as suas viagens, acreditamos que tenham passado por muitas dificuldades e que esse esforço tenha feito brotar estas obras direcionadas para o seu próprio país, para consumo interno, e para a Europa.

4.2 Dificuldades nas viagens

4.2.1 Dificuldades na viagem de António de Andrade

A viagem para os Himalaias era muito difícil e complicada de se fazer, não só no século XVII, mas também continua a sê-lo na atualidade. Uma das maiores dificuldades é o clima adverso.

Na primeira viagem de António de Andrade, como não tinha nenhuma experiência no Tibete nem qualquer informação, a viagem foi motivada por uma decisão repentina, pelo que não foi feita a preparação adequada. Quando viajaram para o Tibete, estava-se em pleno inverno, altura do ano em que, devido à grande altitude dos Himalaias, as condições climáticas eram ainda mais severas. Eis como Andrade descreve as enormes dificuldades do caminho na primeira carta:

(...) nos acontecia muitas vezes ficar encravados dentro na neve, ora até aos ombros, ora até aos peitos, de ordinário até ao joelho, cansando a sair acima mais do que se pode crer, e suando suores frios, vendo-nos não poucas vezes em riscos de vida. (Goes &

Andrade, 1988, p. 81)

A tortura causada pelo frio é contínua e, segundo o padre, até perdiam a sensação dos pés, mãos e rosto. E era quase impossível encontrar um sítio para se protegerem, porque nas montanhas de neve, «nem árvore, nem erva, nem outra coisa mais que penedias de neve» (Goes & Andrade, 1988, p. 80). Além disso, uma vez que sempre andaram na neve, os olhos do padre também sofreram. Em alguns dias, António de Andrade e o outro padre Manuel Marques quase perderam a visão, sofrendo dores terríveis nos olhos.

Aliás, os viajantes nem sequer logravam garantir as condições básicas de vida. Por exemplo, era muito difícil encontrar água para beber porque «por todas correrem ocultamente por baixo da neve, e pela mesma maneira o rio Ganges, vindo quase todo este caminho por baixa dela» (Goes & Andrade, 1988, p. 81). Às vezes chegavam a comer pedaços da mesma neve, que derretiam em pouca quantidade, num prato de latão, quando estava sol. Não obstante as condições serem extremamente precárias e adversas, os padres teimaram em avançar e tudo suportaram até conseguirem finalmente chegar ao Tibete. A carta do padre jesuíta, através do seu relato sentido, permite-nos vivenciar de perto as dificuldades que eles encontraram.

Além disso, a entrada no Tibete também constituiu, por si só, um grande problema. Quando chegaram à cidade de Srinagar, como Andrade disse, «Nesta cidade nos fizeram grandes exames de quem nós éramos e a nossa pretensão» (Goes & Andrade, 1988, p. 78). Para garantir a sua segurança, ele disse ao rei que era português e que ia ao Tibete em busca de um irmão, que já lá vivia há alguns anos. Claro, por ser uma região que eles não conheciam e quase sem nenhuma informação, e também sem saber se os tibetanos

aceitariam diretamente uma religião desconhecida, é compreensível ter essa precaução com antecedência. Apesar de os jesuítas terem uma boa relação com o rei de Guge, à chegada a Tsaparang, no início, também evitaram identificar-se e estavam vestidos como mercadores.

A dificuldade de comunicação com os nativos representa um dos muitos entraves que Andrade enfrentou (e que o próprio admite bastantes vezes ao longo da sua narrativa), o que certamente condicionou todo o tipo de contactos pessoais, institucionais, assim como as suas próprias percepções dos fenómenos sociais e religiosos de uma cultura que para si era desconhecida, estranha e impercetível. Aquando da entrada dos jesuítas no reino de Guge, impunha-se uma audiência com o rei para explicar os propósitos daquela viagem. Uma vez que não sabiam falar a língua nativa, pediram a ajuda a um intérprete mouro. Contudo, de acordo com a descrição de Andrade, o tradutor tentou enganar o rei, traduzindo mal as palavras do jesuíta propositadamente:

O mouro como ouviu esta prática, entendendo nossa pretensão, procurou quanto pôde desfazer nela, segundo se conjecturava do seu falar, de modo que, com eu não entender aquela língua, me parecia a mim claramente que usava ele de engano, e fui forçado a o ameaçar algumas vezes que o faria castigar severamente, não sendo fiel em referir a el-rei o que se mandava dizer, assim que logo havia de tomar outro língua gentio e de novo praticar a el-rei o que lhe não queria dizer. (Goes & Andrade, 1988, p. 84)

Hoje não é possível saber o que o intérprete disse exatamente ao rei ou se ele, de facto, o enganou. No entanto, de acordo com a reação da rainha, parece que ela manifestou interesse no que estava a ser dito,

A rainha, que tudo estava ouvindo na outra casa, detrás de uma guarda porta, mandou dizer a el rei que nos queria ver, e nos falou de pé; mas tornados de nossa lei. É esta rainha tida por mulher prudentíssima, e assi o pareceu em seu trato, e nas perguntas e respostas da prática; mandaram, por então ser já tarde, que nos recolhessem, mas que folgariam de falar connosco devagar naquelas matérias da lei e salvação. (Goes & Andrade, 1988, p. 84)

Não sabemos como é que a rainha podia ouvir tão bem tudo «na outra casa»¹⁴, atrás de uma guarda porta, mas de acordo com o registo do padre, como «mulher prudentíssima», ela mostrou interesse pelas palavras do padre Andrade. Como é dito, o padre acreditou que o intérprete o enganava, ou seja, não traduzia corretamente o que o padre dizia. A rainha, claro, não percebia português, escutando apenas a versão do intérprete. Se, de facto, o intérprete o enganasse, como é que a rainha podia ter interesse das palavras do padre? Esta contradição do padre, na minha opinião, não surge sem razão. Primeiro, acho que o padre queria mostrar aos leitores que podia ter sucesso no seu trabalho evangélico, dado o interesse que os nativos, o rei ou a rainha, neste caso concreto, mostravam pelo cristianismo. Além disso, dado que o intérprete é muçulmano, compreende-se o pensamento de Andrade, em primeiro lugar, como padre católico, certamente cauteloso quanto à eventual interação de outras religiões. De forma convicta, o seu objetivo é introduzir o Cristianismo numa região desconhecida e longínqua.

Tratava-se de um intérprete mouro, depreendendo-se pelo qualificativo ser um muçulmano, e portanto, convertia-se imediatamente em alguém menos confiável, trazendo à sua memória

¹⁴ Neste caso, a casa parece significar «cada uma das divisões de uma habitação».

os conflitos e contradições entre o Cristianismo e o Islamismo (Matos, 2001). Os mouros ocuparam a Península Ibérica no século VIII (Gonçalves, 2019), um acontecimento histórico inesquecível para o padre português, especialmente quando ele é um patriota. Portanto, é compreensível que Andrade tenha este tipo de reação adversa face a gente que lhe faça recordar o «inimigo próximo». O mesmo aclarou Said quando disse «...O facto de o Islão ter ultrapassado Roma e ter sido mais fulgurante do que ela não pode deixar de estar presente na mente de qualquer europeu do tempo passado ou do presente...» (Said, 2004, p. 85). A Europa, depois da invasão muçulmana, fechou-se sobre si mesma e voltou a unir-se pela crença cristã alicerçada na instituição que era a Igreja Católica, sendo que a partir daí o Islão desempenhou uma função muito especial dentro a própria Europa. O Islão era o foco de atenção, o seu profeta o «impostor», a personificação da total oposição ao «Jesus» que unificava os europeus (Said, 2004, pp. 81–84). Repare-se que Dante (cristão europeu) não deixou de comprovar isso na *Divina Comédia* ao colocar «Maometto» (Maomé) «...no oitavo dos nove círculos do Inferno (...) Maomé pertence assim a uma rígida hierarquia de males...» (Said, 2004, pp. 78–79).

4.2.2 Dificuldades na viagem de Joaquim Magalhães de Castro

Tal como António de Andrade, também Joaquim Magalhães de Castro afrontou a difícil viagem para o Tibete. Ambas as viagens exigem muita coragem, embora naturalmente as dificuldades sentidas pelo primeiro viajante tenham sido bastante mais acentuadas.

Em primeiro lugar, por estar melhor informado, Joaquim escolheu

entrar no Tibete no início do outono, quando o clima é melhor. Mesmo assim, passou muito frio. Durante o processo de subida, choveu repetidamente e, em algumas zonas, as neves eram perenes. Quando chegou a Manasorovar, já nas proximidades de Tsaparang e dos Himalaias, apesar de estarem em setembro, o tempo ficava mais frio devido às elevadas altitudes. No diário, no dia 27 de setembro, registou o seguinte:

Adormeci com o chapéu na cabeça e, quando acordei, vi que estava coberto de neve. Dentro da tenda, o interior tinha gelado com os 20 graus negativos registados durante a noite e, no exterior, um manto branco cobria a paisagem à nossa volta. Tirámos todos os pertences para fora para que a neve pudesse derreter, o que aconteceu muito rapidamente pois bastou uma hora de sol para devolver a cor habitual ao planalto. (Castro, 2010, p. 157)

Devido às elevadas altitudes na região do Tibete, é inevitável encontrar um clima frio. A viagem de Joaquim realizou-se na época moderna, com melhores condições de isolamento e de apetrechamento do que no século XVII. Apesar disso, Joaquim também sofreu em razão das condições climáticas extremamente adversas.

No que respeita à alimentação durante a viagem, verifica-se que também é muito melhor do que a dos padres jesuítas. O camionista deles preparava sempre bem a comida, tinham «massa feita na hora com pedaços de carne de iaque e queijo seco e, para beber, o habitual chá amanteigado» (Castro, 2010, p. 87); às vezes também comiam «nabos e gengibre (para reforçar o sistema imunitário)» (Castro, 2010, p. 94) ou «legumes e arroz, e cerveja» (Castro, 2010, p. 96). Para o pequeno-almoço, serviam-se dos «cereais com leite em pó, as

passas e o café com leite» (Castro, 2010, p. 93).

Mas isto é, em parte, fruto da sorte que é verdadeiramente rara nesta viagem. Em primeiro lugar, de acordo com as leis chinesas, os estrangeiros devem seguir o grupo de turistas e precisam de um passe oficial para entrar, especialmente nas ruínas de Guge; além da aprovação das áreas tibetanas, deve ser aprovado pelo escritório local de relíquias culturais (“Quais são as restrições aos estrangeiros que entram no Tibete?,” 2016). Joaquim não pediu nenhuma permissão para entrar no Tibete. Como não é fácil entrar em muitas das áreas internas do Tibete, pagou aos camionistas e entrou ilegalmente (Castro, 2010, p. 246), razão pela qual estava sempre preocupado com a chegada da polícia. Mas tal como o padre (apesar de as circunstâncias políticas serem diferentes entre os tempos do reino de Guge e do Tibete atual), teve muita sorte e logrou chegar a Guge sem ser descoberto pelas autoridades.

Em termos de comunicação com as pessoas, Joaquim sabe falar inglês, e alguns empresários locais costumam ter contactos com turistas, portanto também aprendem inglês, que é uma condição conveniente para Joaquim e o seu grupo viajarem no Tibete. E ele próprio também referiu que percebia um pouco de uigur (Castro, 2010, p. 250). Quando voltaram de Tsaparang e chegaram a Zanda, queriam continuar a viagem, mas já não tinham meios de locomoção. Por essa razão, foram forçados a procurar outro transporte. Falaram com alguns uigures¹⁵, pois, nas palavras de Joaquim, «se alguém arranjasse algum tipo de transporte seriam certamente eles» (Castro, 2010, p. 247). À noite, foram convidados para «um delicioso arroz com legumes, com uns ossos de carneiro para lhe dar sabor», tendo

¹⁵ Os uigures são turcomanos, de religião muçulmana, vivem principalmente na Ásia Central e constituem um dos 56 grupos étnicos oficialmente reconhecidos pela República Popular da China.

tido conhecimento através dos uigures que, no dia seguinte, haveria um camião para Shiquanhe, para onde pretendiam dirigir-se. No entanto, ao pagarem ao camionista, foram-lhes pedidos mais 40 *yuan* do que o preço combinado pela viagem, caso contrário teriam que sair do camião. Nesta situação, os uigures apoiaram mais uma vez os portugueses (Castro, 2010, p. 247), o que lhes permitiu chegar ao seu destino. No entanto, não tardou muito para voltarem a necessitar de pedir boleia, como bem retrata este diálogo:

— Yakhse mesiz? Tudo bem? — Yakhse. Tudo. — Dagmat siz ge. Obrigado. Apesar do ar simpático e civilizado destes uigures e das promessas de boleia que nos fizeram, o melhor era não confiar demasiado. (Castro, 2010, p. 250)

É curioso o facto de Joaquim, mormente alguns momentos de convívio com uigures, assumir, em certa ocasião, uma atitude que o padre António de Andrade também protagonizou ao longo das suas cartas: a desconfiança perante o Outro, mouro ou muçulmano e, neste caso em específico, os uigures. Repare-se que, apesar de serem explícitas as razões que levam Andrade – um cristão de profissão e um fiel fervoroso de um único culto ao qual se devotou, desdenhando todos os outros – a fazê-lo, Joaquim mantém na sombra os motivos pelos quais não confia nos uigures de «...ar simpático e civilizado...» que lhe prometiam boleia, mas, em todo o caso, salvaguarda que «...o melhor era não confiar demasiado...». E assim termina, abruptamente, a sua exposição.

O que Andrade viu num muçulmano de Caxemir, que estava a servir de ponte entre a sua língua e a do rei, não tendo ele capacidade de saber se a tradução estava a ser bem executada ou não, mas sendo certamente capaz de ajuizar, enquanto cristão, que o que

provisse da boca de um mouro era blasfêmia, essa mesma desconfiança encontra-se nas palavras de Joaquim. O que os uigures têm para lhe oferecer, como Joaquim admite, é simpatia e expectativas de uma boleia, mas em resposta, sem dar a entender o porquê da sua recusa, adverte que o melhor é não confiar em demasia nestes indivíduos. Esta ideia que Joaquim nos transmite sobre um ou mais uigures «civilizados» também merece alguma discussão, pois não nos permite saber o que subjaz a esta classificação. Tê-lo-á visto pelas roupas que vestiam? Pela pronúncia? Mas, afinal, o que distingue um uigur «civilizado» de um «não civilizado»? De qualquer forma, toda a «civilização» que Joaquim vislumbra nestes uigures afáveis, não é digna o suficiente nem meritória da sua confiança. E, por coincidência, este era exatamente o mesmo tipo de raciocínio que Andrade tinha quando se lhe deparava pela frente um «mouro». A confiança não é adquirida em ambos os casos e tanto Joaquim como Andrade parecem ter a capacidade de discernir quando um qualquer «mouro» ou uigur lhes aprontam uma armadilha, até mesmo quando as suas ações ou intenções pareçam ser bem-intencionadas.

O desfecho de Andrade para com o mouro tradutor é dado pelo padre nas cartas, pois a sua tradução atraiu a atenção da rainha para os encantos do cristianismo, apesar de Andrade não se aperceber disso, alegando, teimosamente, que a tradução não passava de calúnia e difamação. O desenlace de Joaquim, ao contrário de Andrade, não é sequer concretizado, não sendo possível comprovar-se no seu relato quais seriam as verdadeiras intenções dos uigures. O autor limitou-se a desconsiderar este aspeto, sendo omissos, e deu continuidade à narrativa.

4.3 Descrição das condições naturais do Tibete

4.3.1 Descrição de António de Andrade

No subcapítulo 4.2, já analisamos um pouco a questão da descrição física do Tibete. António de Andrade escreveu no caminho para o Tibete que pouco havia na região nativa (Goes & Andrade, 1988, p. 80), mas forneceu, na parte final da primeira carta, uma descrição mais pormenorizada e específica das características do local:

As terras do Tibete são muito grandes, segundo a informação que delas tivemos, e parece que mais pelo ser tão frescas e abundantes, pois nelas há muito mantimento de trigo e arroz, etc. De frutas, como uvas, pêssegos, e outras, como atrás fica dito, e assim no-lo certificaram muitas pessoas práticas naquelas terras. Porém, a cidade real a que chegámos, que também é a primeira desta banda, é a mais estéril que tenho visto, porque nela somente se dá algum trigo nas partes que se podem regar com o rio; têm muito gado de carneiros, cabras, cavalos, e nada mais, de sorte que nem uma só árvore se achará em muitas léguas, nem erva nos campos mais que donde chega alguma água das fontes ou do rio; e isto por razão das neves contínuas, ou por falta de chuva, que naquelas partes é mui pouca; porém em três meses do ano que as neves faltam, no campo cresce logo a erva e concorre o gado, que nos demais tempos anda em outras terras; não há açúcar, nem jagra, nem fruta alguma, nem hortaliça, nem legumes, nem galinhas, e assi do mais; vem-lhes porém muito mantimento de fora; assi carne, trigo, arroz, manteiga, não lhes falta. (Goes & Andrade, 1988, p. 88)

A análise de António de Andrade é objetiva: o terreno no Tibete é alto, especialmente na área de Tsaparang, a sua altitude é superior

a 4000 metros, faltam vegetação e colheitas em razão do clima extremamente frio. No entanto, a pecuária no Tibete encontra-se relativamente desenvolvida. A pecuária é uma atividade tradicional no Tibete, sendo o principal sustentáculo da sua economia agrícola. O iaque, bois ovelhas, cavalos e outros animais adquiriram, no Tibete, a capacidade de se adaptarem ao ambiente particular da alta altitude, como frio elevado, falta de oxigénio e baixa pressão (“A Pecuária do Tibete,” 2018). Além disso, como as condições de transporte no século XVII não estavam tão desenvolvidas como nos nossos dias, era difícil levar e cultivar muitas frutas e legumes no planalto tibetano, o que levou ao fenómeno descrito pelo padre António de Andrade.

4.3.2 Descrição de Joaquim Magalhães de Castro

Quando Joaquim Magalhães chegou a Tsaparang, repetiu o que António de Andrade escreveu sobre a descrição natural do Tibete, mas acrescentou que «Não era o caso ainda, se bem que o Inverno já estivesse mesmo à porta» (Castro, 2010, p. 231). No entanto, não descreveu em pormenor a questão do clima, afirmando simplesmente que «não era o caso ainda».

No entanto, numa viagem posterior a Shiquanhe, aproveitou para registar um outro pormenor sobre a agricultura local:

Montámos a tenda junto de um camião carregado de lenha, debaixo de umas árvores, à beira de uma horta de couves, na esperança de que o veículo partisse para Shiquanhe na manhã seguinte. Esta horta improvisada num terreno repleto de pedras era um exemplo da utilização eficaz de todos os espaços aráveis por parte dos

chineses. Isso talvez explique como é que um país com tanta área deserta é capaz de produzir alimento para tanta gente. (Castro, 2010, p. 246)

É claro que, com o avanço da ciência e da tecnologia, em particular dos meios de transporte, a indústria de plantio no Tibete teve um grande progresso, a ponto de hoje em dia poder basicamente garantir a autosuficiência (“As condições naturais e características da agricultura tibetana,” 2013). Mas o que Joaquim observa, de forma limitada, não é prova de que os «chineses» possam ser sustentados por uma horta tão pequena. Com efeito, um país tão grande, «com tanta área deserta», mas também com tanta área cultivável, não só é capaz de produzir a sua própria alimentação, como até de exportar produtos agrícolas. De acordo com *Relatório de Análise de Exportação de Produtos Agrícolas 2010* do Ministério do Comércio da China, em 2007, a China ficou em quinto lugar entre os principais exportadores agrícolas do mundo, depois da União Europeia, dos Estados Unidos, do Canadá e do Brasil. As exportações de legumes da China estão em terceiro lugar no mundo, representando 16,7% das exportações agrícolas globais. As exportações de frutas da China ocupam o sexto lugar no mundo, representando 4% das exportações agrícolas globais (MCE, 2010, p. 2).

Não surpreende que Joaquim possa chegar a esta conclusão, tal como mencionou na sua entrevista, porquanto o próprio não gosta de realizar trabalhos académicos, como ir à biblioteca ou passar tempo a ler livros, preferindo muito mais fazer o «trabalho de campo» (Carvalho, 2013). Neste livro, mostra bem a sua liberdade de escrever, não querendo servir-se de fontes confiáveis para enriquecer a sua narrativa, motivo pelo qual extrapola indevidamente para a realidade chinesa a partir da sua visão limitada do que vê no Tibete.

4.4 Atitude para com a religião nativa

4.4.1 Descrição da religião no Tibete

Hoje em dia, o Tibete é uma região autónoma da China onde vivem muitos tibetanos budistas. No entanto, apesar de o Tibete possuir uma história antiquíssima, cuja civilização remonta à Idade do Ferro, importa notar que a religião local dominante não foi sempre o budismo. Antes de a cultura búdica entrar no Tibete, existia uma fé primordial, assente na crença de que todas as coisas neste mundo possuíam espiritualidade e na existência de fantasmas-diabos. Com o passar do tempo, a fé primitiva começou a desenvolver-se como uma religião, chamada *Bön*. O *Bön* ocupou uma posição muito importante na história do Tibete e foi sempre a teoria dominante da proteção da política nacional (Chen & Gao, 2003, p. 21). O próprio criador do Império Tibetano, Songtsen Gampo, introduziu o budismo ao Tibete no século VII (Cai, 2006, p. 238). Não sabemos, ao certo, a razão pela qual Songtsen Gampo o introduziu, se para desenvolver a relação e comunicação com os países vizinhos¹⁶, se para satisfazer necessidades políticas, ou tão-só por ter interesse nesta nova religião e querer conhecer uma nova cultura. Desde então, o budismo implantou-se rapidamente no Tibete, tornando-se inevitável o surgimento de algum atrito e contradição entre as duas religiões.

A luta entre o budismo e o *Bön* durou muitos anos: alguns governantes tentaram apoiar o budismo, enquanto outros se opuseram fortemente ao mesmo. Mesmo assim, convém sublinhar que o budismo, apesar de ser uma religião estrangeira, se

¹⁶ Naquela época, países e regiões como a China, a Índia e o Nepal, tinham um nível de desenvolvimento cultural bastante elevado, tendo aceitado o budismo indiano. (Cai, 2006, p. 241)

desenvolveu de uma forma extremamente rápida no Tibete. Alguns imperadores concederam, até, aos monges funções e poderes oficiais, por forma a promover a sua inserção a nível político.

Em 840, o imperador do Império Tibetano chamado Lang Darma começou uma atividade antibudista, anulando quase todos os benefícios de que os monges gozavam (Chen & Gao, 2003, p. 53). Esta ação constituiu um duro golpe para o budismo no Tibete. Mas, na verdade, este desastre também desferiu um golpe fatal no Império Tibetano. A revolução despertou subitamente a forte insatisfação dos budistas, a tal ponto que, em 842, um monge vestido do servo Bön assassinou o imperador. A sua morte era uma boa nova para aqueles que acreditavam no budismo, mas veio aumentar o perigo e gerou uma confusão enorme no governo régio. Os príncipes de Lang Darma competiram pelo trono, causando uma rebelião popular, o que conduziu diretamente ao colapso do Império Tibetano (Chen & Gao, 2003, pp. 55–57).

Nyimagong, bisneto de Lang Darma, fugiu para a região Ngari e fundou um reino no século X. Nyimagong dividiu o seu território em três partes para os três filhos. O filho mais velho tomou Ladaque, o segundo teve as regiões de Guge e Purang, e o filho mais novo ficou com Zankskar. A seguir, os seus descendentes firmaram os seus poderes políticos. O território que o padre António de Andrade alcançou foi o reino Guge, pertencente à esfera de influência do segundo filho.

Depois de experimentar o desastre antibudista de Lang Darma, os tibetanos decidiram apoiar vigorosamente o desenvolvimento do budismo. Podemos dizer que os tibetanos aprenderam a lição do passado, no que também pode ser entendido como uma nostalgia do florescimento do Império Tibetano, onde o budismo prevaleceu. No

estabelecimento do reino Guge, adotou-se uma política de magnificar o budismo. O reino Guge encorajou muito o desenvolvimento da religião e da economia. Desde o século XIII até ao século XVI são manifestos os sinais de desenvolvimento económico, religioso, cultural e artístico (Wu, 1992, p. 132). Porém, com o passar do tempo, o poder crescente do budismo também invadiu a esfera do governador. No século XVII, o poder do reino Guge diminuiu gradualmente. Do exterior, as pessoas da região de Ladaque invadiam, com frequência, a fronteira do reino Guge. A guerra entre Ladaque e Guge prosseguiu durante muitos anos, o povo foi impedido de se dedicar à agricultura ou à mineração, o que esteve na origem do crescente declínio económico do reino. Segundo Wu, no interior, o rei tem um grande conflito com o seu irmão, que é um líder religioso local. Devido à elevada posição do budismo, os monges reforçaram gradualmente sua capacidade de controlar o país, encorajando cada vez mais o povo a participar na classe dos monges, o que influenciou sobremaneira o desenvolvimento da economia e da sociedade (Wu, 1992, pp. 132–135). O padre António de Andrade entrou no Tibete precisamente no quadro desta situação social conturbada.

O rei acolheu muito bem os missionários, sendo possível perceber que o monarca vê na chegada dos jesuítas não só o valor religioso, mas também a sua eventual utilização como uma arma espiritual no confronto com o budismo tradicional, perspectiva que despertou imenso o interesse do monarca. Por conseguinte, o rei decidiu propagar e desenvolver o Cristianismo no Tibete para contrariar o grupo dos monges budistas especialmente liderados pelo seu irmão e tio (Wu, 1992, p. 141).

O desenvolvimento da Igreja Católica no Tibete conduziu ao diálogo entre os monges e os missionários, refletido principalmente

nos muitos debates havidos entre eles. O próprio António de Andrade registou algumas destas discussões nas suas cartas.

Hoje, o budismo tibetano é ainda a religião dominante no Tibete.

4.4.2 Atitude para com a religião nativa de António de Andrade

Na primeira carta do missionário português, os ламас budistas foram descritos em pormenor:

Os ламбás são os seus sacerdotes, muitos e em grande número; uns vivem em comunidade como os nossos religiosos, outros em suas casas particulares, como clérigos entre nós; todos porém professam pobreza e vivem de esmolas; é gente de muito bom viver, não se casam, ocupam-se a maior parte do dia em rezar, e pelo menos o fazem pelas manhãs, por espaço de duas horas, e à tarde outro tanto; cantam a nosso modo, suavemente, como cantochão entre nós ...parece gente muito mansa, e até nos seculares se ouvirá raramente uma palavra mal soante; têm casas de oração, como as nossas igrejas, mas muito limpas, pintadas pelos tectos e paredes, e com serem em suas pessoas e vestidos pouco limpos, geralmente no que toca às Igrejas, as têm sobremaneira limpas... (Goes & Andrade, 1988, p. 89)

Repare-se que António de Andrade faz todas as comparações com a sua própria realidade: «nossos religiosos», «clérigos entre nós», «como cantochão entre nós», «nossas igrejas». Os pronomes de primeira pessoa do plural remetem para tudo o que é «nosso», ou seja, tudo o que se conhecia na Europa. Em relação a uma religião desconhecida, a primeira coisa que o padre jesuíta faz é compará-la com a sua para julgar se é uma religião «boa», o que deixa entender um julgamento muito limitado e pouco objetivo. Além disso, como já

foi mencionado, Andrade tem um problema de comunicação com os nativos. Neste caso, por não perceber inteiramente o que os ламas dizem, é expedito a retirar conclusões a partir da sua própria visão, influenciada pelo seu conhecimento privilegiado sobre os fundamentos e os rituais da Igreja Católica. Por exemplo, nesta secção da apresentação dos ламas, António de Andrade mencionou a visão do budismo sobre a origem humana:

...as imagens são de ouro, e uma que vimos em Chaparangué, estava assentada com as mãos levantadas; representava uma mulher, que eles dizem ser a Mãe de Deus; e assi reconhecem o mistério da Encarnação, dizendo que o Filho de Deus se fez homem; têm mais o mistério da Santíssima Trindade, mui distinto; e dizem que Deus é Trino e Uno. (ibidem, p.89)

Em primeiro lugar, o budismo acredita que a mudança da forma do universo, a circulação do processo da vida, é o resultado da inspiração do «karma» criado por todos os seres. Na religião budista, não existe o processo criacionista da vida por um ser superior, a criação dos seres humanos pela teocracia ou, até, a desgraça e felicidade da vida. O próprio relato do bem e do mal não é o impulso do poder de Deus, mas antes o resultado do comportamento humano (Ruben, 2016), ou seja, o que cada um faz hoje vai influenciar diretamente o seu futuro. Por isso, na concepção budista, não é colocada a questão de saber quem criou os seres humanos, pelo que a descrição de Andrade não entra, decerto, nos parâmetros expostos pela doutrina budista. É óbvio que o padre vai engendrar teorias explicativas profundamente comprometidas e constantemente negociadas com o seu cristianismo, como se verifica no uso regular das palavras «Mãe de Deus», «Santíssima Trindade», «Trino e Uno».

A referência «...dizem que Deus é Trino e Uno» revela um outro

erro da compreensão do autor. No budismo, existe de facto, uma inferência semelhante (contudo, contrária nos seus pressupostos teóricos) ao da Santíssima Trindade no catolicismo, chamada Triyaka. Esta é composta por três partes: dharma-kaya, tais como corpo, corpo verdadeiro, buda real; sambhoga-kaya, que é o corpo recebido; nirmana-kaya, que é o corpo transformado. A relação entre estas três partes é como o corpo da lua, da luz e da sombra, chamada de «uma lua, três corpos». Triyaka não tem nada a ver com a Santíssima Trindade do cristianismo, mas estas comparações feitas pelo padre Andrade resultam antes do estabelecimento de relações forçadas entre duas culturas diferentes. António de Andrade nunca partiu do princípio que estas duas religiões constituem duas culturas completamente distintas. É neste prisma que as palavras de Edward Said sobre o tema do Orientalismo encontram ressonância: «...o Oriente é acomodado aos imperativos morais do Ocidente cristão, como também é circunscrito por uma série de atitudes e juízos que remetem a mente ocidental...» (Said, 2004, p. 77). Nestas longínquas terras tibetanas, algures a leste da Europa, do pequeno pedaço de terra da Península Ibérica que era Portugal, tais imperativos cristãos faziam todo o sentido e eram percebidos de muito bom grado pelos seus leitores. As aproximações e comparações da realidade tibetana com a realidade europeia, seja na religião, seja na descrição física do espaço, tornam tudo muito mais perceptível aos olhos dos leitores que nunca tinham estado no Tibete e que não faziam a mínima ideia da realidade aí existente. Se tudo era dificilmente inteligível pelos jesuítas que lá estavam, imagina-se a dificuldade de compreensão à distância, apenas pelo relato escrito das cartas. Todavia, para o crente budista, o indivíduo tibetano que habitava aquelas partes e que tinha o seu próprio culto proveniente

de tradições não-europeias, não-cristãs, aquele que poderia ter algo importante a dizer sobre a sua prática e a veracidade da mesma é remetido ao silêncio na narrativa do padre.

No entanto, de acordo com a carta do missionário, a atitude do rei para com ele era muito afável, tenho inclusivamente dado mais valor ao missionário do que a rainha. No relato do padre, enquanto o rei falava com ele, deixou a rainha ficar de pé, mas concedeu-lhe um assento, proferindo as seguintes palavras: «Assentai-vos, que vós sois padre e pai nosso, e ela não.» (Goes & Andrade, 1988, p. 102). Repare-se que o rei chamou a António de Andrade «pai nosso», o que parece dar a entender que o rei já teria sido convencido pelo padre e estaria pronto para se tornar cristão. Contudo, apesar de o rei «não se faltar de perguntar polas cousas de nossa santa fé», Andrade mencionou que aina não estava em condições de se converter, porque «o mal é que lhe não posso ainda declarar como convém; porém muitas vezes me tem dito que em sendo catequizado bastantemente se há-de fazer cristão». Quando os lamas sugeriram que o rei devia pensar melhor, este respondeu «que em se fazendo cristão não havia que ter medos, nem receios, pois ficava então tendo a Deus de sua parte». É assim tão fácil mudar a religião do rei? E é tão fácil obter a confiança do rei, apesar de Andrade ser de um país, de uma região completamente desconhecida? E Andrade já se tornara um amigo próximo do rei, quase mais importante do que a rainha? A seguir, os lamas «persuadiram-lhe que se ocupasse alguns dias em ler seus livros», mas para o padre, isso já é uma «invenção mais diabólica» (Goes & Andrade, 1988, p. 103).

Segundo o relato de Andrade, o rei foi obrigado a ir para a casa do lama seu irmão, e lá esteve mais de dois meses, parecendo que o rei é como uma criança que cometeu um erro e precisa de um irmão

para o corrigir. A veracidade deste episódio também parece algo duvidosa. O rei poderia deixar a sua intimidade, autonomia, privacidade durante largos meses por um pequeno assunto de estado? Como é que os outros poderiam controlar tão simplesmente o rei? Além disso, o que aconteceu à «forte convicção» do rei em mudar de religião? O rei afirmou que, se se tornasse cristão, não haveria que ter medo, mas depois mudou de opinião mais uma vez? Não será o rei que Andrade descreveu apenas um fantoche, sem alma, sem convicções, constantemente levado pelos encantos da sedutora «Santa Lei» para ser imediatamente reprimido por lamas «diabólicos» e pelos seus planos contraproducentes? O mais curioso é que Andrade parece sair sempre triunfante no seu relato, um vencedor de debates¹⁷, um campeão das conversões espirituais, mas que em resultados práticos fica sempre aquém por causa do outro religioso, do diabo, da língua tibetana ou até mesmo dos enganos que lhe apronta a má sorte.

O contacto de Andrade com o outro religioso é marcado pelo constante conflito, incompreensão, teimosia, recusa de aprendizagem, remetendo todas as explicações recebidas do que não entende para o «ridículo», «diabólico», incompetente, ignorante, cabendo-lhe a ele aclarar «o irredutível, filósofo e erudito», o que a religião deles realmente é, «falando ele mesmo pelo outro» e mostrando em que medida esta é uma versão falhada do cristianismo, pois trata de expor que as duas religiões compartilham quase tudo, apesar de os seus líderes espirituais serem incapazes de o explicar convenientemente. Estes não sabem sequer elementos básicos da sua religião e são pouco capazes de debater qualquer tema religioso que Andrade lhes coloque. Este está tão obcecado em provar o seu

¹⁷ Apesar de o próprio admitir, na página 104, que não domina palavras básicas como pessoa, natureza, fé, etc.

gênio, o seu papel de agente que resolve todos os enigmas, que quando os detalhes lhe fogem do alcance da sua «Santa Lei», não indica outra saída senão o «mistério»¹⁸. Um exemplo do que se acabou de dizer, a primeira disputa sobre «que coisa era Deus» (Goes & Andrade, 1988, pp. 103–105), onde tudo o que se pareça, minimamente, na outra religião com a do cristianismo é alvo de apropriação. Quando qualquer referência religiosa se coloca perante o padre, a primeira reação é a busca obsessiva de uma linha de contacto com o cristianismo.

Quando pessoas de outros reinos vizinhos fazem um desenho de um Iamdar¹⁹, o que Andrade faz é imediatamente transplantá-la e assegurar a si mesmo e ao leitor que esta é a cruz de Cristo, não sem antes levar estes homens à frente do rei para comprovarem que as similitudes entre as religiões existem e que os nativos andam enganados quanto à sua verdadeira religião, práticas e hábitos (Goes & Andrade, 1988, p. 105). Mais uma demonstração do fundamentalismo religioso também analisado por Said, em que as ideologias próprias revelam que a outra religião é apenas uma «...imitação cristã da verdadeira religião...» (Said, 2004, p. 76)

Outra demonstração de que Andrade não está a falar, de espírito aberto, com os ламas para aprender a religião do outro, mas antes para se opor, provar que o outro está «evidentemente enganado», encontra-se na segunda disputa sobre a «transmigração das almas» (Goes & Andrade, 1988, pp. 105–106). No budismo, não há crença numa entidade divina, um ser superior, criador de todas as coisas. Buda não se revelava preocupado com a existência de um Deus ou não. A sua principal preocupação residia na questão da

¹⁸ Este detalhe podemos analisar quando Andrade pergunta aos ламas sobre a Santa Cruz.

¹⁹ Um diagrama geométrico usado na meditação na religião nativa.

responsabilidade do sofrimento e da felicidade que está nas mãos de cada pessoa, bem como as formas de eliminar o sofrimento e de desenvolver a satisfação e a alegria interior (Michel, 2016).

Andrade teima em utilizar a sua versão monoteísta, a teoria sobre céu e inferno, Deus e diabo, para interpretar aquilo que os ламas tentam transmitir, não conseguindo perceber a outra religião ou a outra cultura que é completamente diferente da sua. A retórica e os argumentos utilizados parecem fazer todo o sentido e estar em concordância com os dogmas da sua «Santa Lei», contudo, o cristianismo de pouco serve para ajudar à compreensão de um paradigma religioso que parte de princípios e pressupostos distintos. António de Andrade falha mais uma vez em perceber isto e segue com o seu interrogatório triunfante, porque ninguém o parece entender ²⁰ (ou será que ninguém o leva a sério?), e o seu interrogatório recebe as respostas mais duvidosas por parte dos líderes religiosos que, segundo o relato de Andrade, parecem nem conhecer os fundamentos da sua própria religião como a existência de um Deus, de um livro que é Deus, de um filho de Deus que morre dando sangue pela força de pregos (Goes & Andrade, 1988, p. 106). Não será este um ensaio fabricado por Andrade com os seus próprios personagens, os seus próprios diálogos e respetivas atitudes, a julgar por esta incompreensível apresentação dos factos? Um monólogo na sua origem que parte da mente do orador para o papel? Como não haverão os ламas de ficar surpreendidos com a lógica dos argumentos de Andrade, que usa e abusa dos pontos de vista dogmáticos do cristianismo? Saberiam os ламas algumas destas histórias que Andrade lhes trazia em primeira mão?

²⁰ «...ficaram olhando uns pera os outros sem saberem que responder...» (Goes & Andrade, 1988, p. 104)

Como pode caber em nenhum entendimento que Deus misericordiosíssimo, que pera dar remédio a nossos pecados fez seu filho homem, e que morresse por nós todos à força de tantos tormentos; ande por outra parte metendo as almas dos que morrem em vários corpos, pera os lançar no inferno carregados de mais pecados e obrigados a maiores tormentos? (Goes & Andrade, 1988, p. 106)

O que Andrade não deixa de mostrar, contudo, é o carácter instrumental que a sua religião pode oferecer ao poder político do rei de Tsaparang:

...mas não há que espantar, pois também dizeis que ir o Rei à guerra, ou mandando sua gente pera se defender de quem lhe entrar as terras, é pecado, e quereis, que se deixe estar com as mãos amarradas, ou que lhas venham amarrar, sem ele as bolir... (Goes & Andrade, 1988, p. 107)

Em resumo, no presente trato que Vossa Majestade tem com os lamas, a guerra é condenável e deve ser evitada. Na religião que eu, Andrade, «Vosso Pai», lhe professo, a guerra é um mal necessário e justificável aos olhos do «nosso» Deus. Portanto, a religião que Andrade prega é apetecível ao monarca que queira guerrear. Uma espécie de política de «...dar o cristianismo com uma mão e assegurar a superioridade militar com a outra...», como já foi escrito por Spivak. (2015, p. 217). Uma posição que encontra também suporte na velha expressão e forma de atuação da igreja da Idade Média (e posteriormente dos seus missionários) *pelle sub angina latitat mens saepe lupina*, o que significa «Sob uma pele de ovelha, muitas vezes se esconde uma mente de lobo».

4.4.3 Atitude para com a religião nativa de Joaquim Magalhães de Castro

O misticismo é sempre uma das marcas principais dos autores do Ocidente quando viajam para regiões distantes do seu habitat. O que, afinal, há assim de tão místico? Joaquim não dedica nenhuma linha especificamente a esta temática, apesar de muitas vezes estar subjacente na sua escrita:

Nos últimos quilómetros, tivemos de caminhar por cima dos seixos que ocupavam o leito do rio até avistarmos uma cidade admirável em ruínas, construída como que em degraus, numa parede rochosa. No meio do aglomerado cor de lama salientavam-se duas estruturas ocre, as únicas que teriam permanecido intactas. Reconheci, numa delas, o Templo Vermelho, plantado no cume plano, uma verdadeira meseta, dessa parede rochosa. Ali estava, à nossa frente, a mítica cidade de Tsaparang, na margem esquerda do Sutlej, a capital do reino de Guge. A Chaparangue do padre António de Andrade e do irmão Manuel Marques. Finalmente! (Castro, 2010, p. 230)

Joaquim esforça-se por mostrar o paralelismo inequívoco de que esta é a Tsaparang de António de Andrade e do padre Manuel, como se aquela cidade fosse uma representação transcendental da época em que viveram estes homens de Seiscentos. A confirmação da semelhança com o relato de Andrade prossegue, aventando que, se o leitor pudesse olhar para a tal época em questão, «...teríamos certamente avistado, ao lado do templo vermelho, uma igreja...» (Castro, 2010, p. 231). O que lhe dá tanta certeza? Onde estão os vestígios arqueológicos? Hoje em dia, como foi dito antes, é quase

impossível entrar na região Guge, especialmente para os estrangeiros que não pertencem à China. Além disso, não há nenhuma fonte que possa comprovar que as ruínas que Joaquim viu pertencem à mesma igreja que o padre Andrade erigiu. Certificar onde é que estão as ruínas da igreja do século XVII não será, decerto, uma tarefa tão fácil que uma pessoa acabada de chegar ao local possa levar a cabo de uma forma tão rápida e concludente. Talvez Joaquim tenha chegado «àquela igreja» que o padre construiu, quem sabe, ou talvez seja apenas uma ruína de um outro templo, da casa dos nativos, entre outras possibilidades.

A mesma situação surge na seguinte descrição das pinturas do templo:

Pese embora todas estas complicações, era nossa intenção visitar ambos estes templos, construídos entre 1470 e 1500, já centenários aquando da visita dos intrépidos jesuítas, e que foram seriamente vandalizados durante a Revolução Cultural. Em termos meramente estéticos e artísticos Lhakhong Karpa era considerado um dos mais importantes templos de todo o Ngari. É claro que também tínhamos alguma esperança de encontrar vestígios da igreja, mas isso era muito pouco provável. Quanto muito poderíamos ter a sorte de ver algumas pinturas associadas ao culto católico numa das paredes das capelas do templo, que constituíam a principal atracção para os grupos de turistas que pagavam fortunas para terem esse privilégio. Acontecesse o que acontecesse, já ficávamos satisfeitos só por estar aqui. Mesmo que não conseguíssemos entrar na cidade, considerávamos a nossa missão cumprida. (Castro, 2010, pp. 231–232)

A cognição de Joaquim sobre a existência de pinturas no templo

provém da narrativa do padre na carta, mas se é verdadeira ou não, para as pessoas que realmente nunca chegaram ao templo que o padre descreveu, é sempre desconhecida. Joaquim enfatizou o valor das pinturas e acrescentou que essas nobres manifestações artísticas foram duramente atingidas pela Revolução Cultural e, por ele não se encontrar entre os «turistas que pagavam fortunas» para visitar o templo, não tinha capacidade para descobrir e aclarar a questão. Mesmo assim, sente-se muito satisfeito. A realização das viagens tem significados diferentes para pessoas diferentes. Talvez para Joaquim, chegar ao Tibete mencionado na carta do padre (embora não haja nenhuma prova de que este seja o templo cristão em que Andrade tinha estado) constitui o culminar de uma espécie de peregrinação sagrada muito própria, a realização de um projeto pessoal que o conduz ao passado.

Mesmo que Joaquim respeite bastante o padre Andrade, não deixa de demonstrar alguma desconfiança (tal como eu). Atente-se nas seguintes palavras:

O feito de que António de Andrade mais se vangloria – que se negava a reconhecer a evidência de não existir no Tibete a tão desejada cristandade oriental – foi a pretensa conversão ao cristianismo de Thi Tashi Dagpa e da rainha, sua mulher. (Castro, 2010, p. 233)

Joaquim percebe perfeitamente que o trabalho missionário no Tibete é uma tarefa fracassada, deixando entender que o facto de ter convertido o rei e a rainha ao cristianismo constitui um grande orgulho para o missionário português. Isto não será uma ironia?

Joaquim mostrou mais uma vez esta dúvida:

Ao contrário das duas primeiras cartas de Andrade, de carácter mais oficioso, todos os outros relatos dos padres jesuítas que estiveram no Tibete manter-se-iam inéditos até ao século XX. Graças a esses escritos ficou a saber-se que a missão foi um fracasso, pois não deixou cristãos no Tibete; que os ламас não eram tão hostis, como Andrade presumira (eram eles que transportavam o correio dos padres entre Utsang e Tsaparang); e, finalmente, que Andrade, recusando-se a constatar a existência do Buda e do budismo, ocultara a existência das obras de arte e dos monumentos de Tsaparang propositadamente, algo que o jesuíta tinha tido obrigação de ter referenciado, pois o seu cargo de lama permitia que se movimentasse nos mosteiros com total liberdade... (Castro, 2010, p. 236)

A partir dessa passagem, torna-se evidente que Joaquim denegou algumas das narrativas do padre Andrade: em primeiro lugar, desmentiu a sua narrativa preconceituosa sobre os ламас e acrescentou que o padre não registava, como deveria, a situação local. Veja-se, porém, as palavras complacentes com a atitude antes criticada do compatriota:

...Visto por outra perspectiva, até se entende o silêncio de António de Andrade no que respeita à arte e monumentos de Tsaparang (hoje acessíveis graças aos livros de Jurgen Aschoff). Falar de divindades com vários braços ou várias cabeças como as do budismo tibetano teria arrefecido os ânimos, já naquela altura prontos a inflamarem-se com uma nova religião. (Castro, 2010, p. 236)

O que nos propõe Joaquim é que a decisão de Andrade «até se

entende» porque há que ter bem ciente que os leitores católicos não iriam receber de bom grado, ou melhor exaltar-se-iam perante a descoberta de uma nova religião, o que poderia provocar a perda de esperança de uns quantos fervorosos católicos de encontrar no sempre «misterioso», sempre «longínquo», sempre impenetrável «Oriente» mais um reino para a Cristandade.

Joaquim tem razões suficientes para afirmar que as notícias destinadas a este público específico são importantes. No entanto, a perspetiva que desinforma, que muda, dobra, apropria e vira do avesso o outro, a sua religião e a sua cultura está ligada ao esforço de submissão e subjugação protagonizado inúmeras vezes pelos relatos de Andrade.

Mas, em várias passagens do livro, Joaquim é mais como um crente em António de Andrade. Joaquim nota que, por causa de outros testemunhos, ficou a saber-se que «os ламas não eram tão hostis, como Andrade presumira» (Castro, 2010, p. 236), mas, pouco antes desta conclusão, interpretou de outra forma a relação do padre jesuíta com os ламas: «...pouco abonatória...» (Castro, 2010, p. 235). A utilização do eufemismo leva os leitores a pensar que houve alguma réstia de consideração, o que não se encontra de todo em qualquer passagem das cartas do padre. Na sua descrição, os ламas são sempre maus, ridículos e até estúpidos, não tendo o padre Andrade mostrado consideração alguma para com estas pessoas «diabólicas», nas suas palavras, tal como se evidencia na parte em o padre e os ламas trocam argumentos.

A atitude de Joaquim em relação ao relato do padre Andrade vai mudando repetidamente ao longo do livro, perpassando nas suas palavras ora a dúvida, ora a convicção, ora a compreensão, ora o respeito. É difícil descobrir o que ele realmente quer transmitir.

Acredito que vê com desconfiança algumas partes do relato do padre Andrade, não obstante ter deixado claro na entrevista que os portugueses precisavam de ter heróis e de respeitá-los. Mesmo que haja dúvidas fundadas, estas não merecem por parte do autor um grande esforço na procura ou uma investigação aprofundada para demonstrar a sua potencial veracidade ou falsidade.

V. Considerações finais

Nesta dissertação, procedeu-se ao enquadramento das características do género da literatura de viagens, uma forma literária que acompanha o desenvolvimento da sociedade. Em Portugal, os Descobrimentos foram uma época bastante propícia para o desenvolvimento deste tipo de texto. O registo das viagens de navegadores, missionários e marinheiros constituem, precisamente, obras representativas da literatura de viagens.

De acordo com a classificação de Fernando Cristóvão, o relato de António de Andrade, *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio*, tratando-se de um registo de um missionário cristão, inclui-se na categoria de «viagens de expansão», mais especificamente no contexto da expansão dos missionários orientais. Já a obra de Joaquim Magalhães de Castro evidencia várias linhas de contacto com as «viagens de erudição, formação e de serviços».

O Tibete foi sempre conhecido por alguns europeus como uma região oriental e misteriosa, correndo o rumor de que haveria cristãos nessa região. Ora, como jesuíta responsável e devotado à divulgação da fé católica, Andrade não hesitou em fazer a sua viagem aventureira ao Tibete. É claro que o caminho para o Tibete não é fácil: o clima extremamente frio é um grande teste para os missionários e, depois de alcançado o reino de Guge, no Tibete, surge um grave problema de comunicação com os naturais por desconhecimento da língua aí falada. Mesmo assim, segundo o testemunho do padre Andrade, ele conseguiu converter o rei e a rainha, o que significou um sucesso e orgulho não só para ele, mas também para o Cristianismo. No entanto, a região tibetana originalmente já tinha a sua própria religião e o desenvolvimento do budismo local alcançou nessa região um nível

profundamente enraizado. A invasão súbita de uma religião estrangeira estava fadada a causar perplexidade entre os lamas locais. Diante das dúvidas dos lamas, a escolha de Andrade é negar diretamente o que os lamas disseram e usar a doutrina cristã para convencer a outra parte. Mas os lamas podem nunca ter tido nenhum contato com esses contextos cristãos, o que nos leva a pensar que o método do padre jesuíta não é persuasivo. Além disso, como ele próprio reconhece, sente enormes dificuldades na compreensão da língua falada. Não se percebe, pois, como é que pode expressar com precisão os conceitos que quer transmitir aos lamas ou, por outra parte, como é que os lamas também entendem perfeitamente o que ele lhes quer dizer. Esta é uma das dúvidas que apresento durante esta investigação, procurando demonstrar como a incompreensão linguística pode ser geradora de ambiguidades e de mal-entendidos entre as partes envolvidas.

Comprova-se, não raras vezes, que António de Andrade compara duas religiões diferentes (budismo e cristianismo), forçando uma leitura claramente cristã das realidades ou das teorias próprias do budismo tibetano, o que o conduz à conclusão precipitada de que as duas religiões são muito semelhantes. O seu ponto de vista vai diretamente ao encontro daquilo que Edward Said mencionou no seu livro *Orientalismo*, ou seja, que os europeus gostam de definir o Oriente com as suas próprias ideias e convicções. Ora, a visão do padre é exatamente uma prova perfeita deste posicionamento perante o outro.

Para as dúvidas que eu retenho, Joaquim parece ter a sua própria explicação para os acontecimentos. O percurso da sua viagem também não é nada fácil, e ele notou que António de Andrade exagerava em algumas partes do seu relato, no entanto, em face da

narrativa exagerada do padre e da redução das descrições sobre as religiões locais, Joaquim considera que a opção do padre é razoável, caso contrário poderia correr o risco de esfriar o entusiasmo dos leitores católicos europeus. A conclusão de Joaquim não me surpreende: numa entrevista televisiva, expressou claramente que um país precisa de heróis e que o povo desse país precisa de respeitar os heróis. Este tipo de pensamento é típico das linhas do patriotismo e do nacionalismo, mas tem um preço elevado que é aceitar tudo o que os «heróis» disseram e fizeram, mesmo que seja contrário aos factos.

Em jeito de conclusão, os conteúdos que estes autores de livros de viagens tentam transmitir são seletivos no que pretendem apresentar e transmitir aos seus leitores (na sua grande maioria nacionais), mantendo o conhecimento para consumo interno e não recebendo por parte da cultura nativa qualquer possibilidade de opinião, crítica ou apreciação. As viagens descritas por ambos apresentam usos engenhosos de determinados episódios que animam o relato como se de uma forma teatral se tratasse (neste âmbito António de Andrade é extremamente perspicaz), colocando em funcionamento uma narrativa que se torna, por norma, tendenciosa, e este é um dos problemas que Said também apontou a escritores deste género, uma vez que a atenção do escritor passa a estar centrada não, propriamente, naquilo que se vê, mas como ele o vê (ou quer ver) e representa para o papel do seu livro (Said, 2004, pp. 217–218). O autor pode usar a sua caneta para deixar o leitor ver o mundo que ele quer mostrar, mas se este mundo é verdadeiro ou não, é trabalho do próprio leitor, que deve usar o seu sentido crítico para analisar as linhas com que se tece a obra, e possuir igualmente uma capacidade de pensamento independente. Como

remata Said, «...as culturas sempre se sentiram inclinadas a impor transformações completas a outras culturas, recebendo-as não como elas são mas, para beneficiar o receptor, como deveriam ser...» (Said, 2004, pp. 77–78).

VI. Bibliografia

- A Pecuária do Tibete. (2018). Retrieved from
http://www.tibetol.cn/html/2013/ny_0813/1225.html
- Alves, D. V. (2010). Literatura Portuguesa de Viagens : pensar ,
viajar e escrever no século XVI.
- Araújo, H. P. de. (1998). *Os Jesuitas no império da China*. Macau:
Instituto Português do Oriente.
- As condições naturais e características da agricultura tibetana.
(2013). Retrieved from
<http://www.taaas.org/images/14/03/21/2fn31qb9hn/4A725F9F3E863E366370C1A3D775BFCC.pdf>
- Cai, R. (2006). A primeira biografia do Budismo em Tubo e sua
relação com o Bön 苯教在吐蕃的初传及其与佛教的关系.
Zhongguozangxue 中国藏学, 237–244.
- Caminha, P. V. de. (1997). *Carta a el-rei D.Manuel sobre o
Achamento do Brasil*. Lisboa: Printer Portuguesa.
- Carvalhão Buescu, M. L. (1994). *História da Literatura*. Lisboa:
Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Carvalho, M. (2013). A Página Tantas. Portugal.
- Castro, J. M. de. (2010). *Viagem ao Tecto do Mundo - O Tibete
Desconhecido*. Lisboa: Editorial Presença.
- Chen, Q., & Gao, S. (2003). A Complete History of Tibet. In *Series
of a Complete History of China Borders*. Zhengzhou: Zhongzhou
Ancient Books Publishing.
- Contatori Romano, L. A. (2013). Viagens e Viajantes: Uma
Literatura de Viagens Contemporânea. *Revista Estação Literária*,
10B, 33–48.

- Cristóvão, F. (1999). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e bibliografias*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Freire, A. de A. (2016). Os Portugueses e a Expansão da Cultura Neolatina pelo Oriente. *Revista Oriente Ocidente*, 122–138.
- Goes, B. de, & Andrade, A. de. (1988). *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio: Bento de Goes e António de Andrade*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Gómez, O. R. (2015). *Antonio de Montserrat: biografía del primer jesuita iniciado en el budismo tántrico tibetano*. Buenos Aires: MenteClara.
- Gonçalves, R. (2019). Árabes na Península Ibérica - História Península Ibérica. Retrieved from <https://www.historiadomundo.com.br/arabe/arabe-iberica.htm>
- Matos, A. S. de. (2001). Cristãos e muçulmanos: uma longa história de conflitos. *Ultimato*, 273.
- MCE, M. do C. da C. (2010). Relatório de Análise de Exportação de Produtos Agrícolas 2010, 110.
- Michel, L. (2016). Is there God in Buddhism? Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=DByyMqF3t_k
- Mughal Empire (1500s, 1600s). (2009). Quais são as restrições aos estrangeiros que entram no Tibete? (2016). Retrieved from <https://www.tibet.cn.com/wenda/9943.html>
- Ruben, M. (2016). Como o budismo responde à questão da origem humana? Retrieved from https://fo.ifeng.com/changshi/detail_2014_08/05/37840358_0.shtml
- Said, E. W. (2004). *Orientalismo*. Lisboa: Edições Cotovia, Lda.
- Spivak, G. C. (2015). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid:

Ediciones Akal.

Velho, Á. (1960). *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama à Índia, 1497-1499*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Videira Pires, B. (1988). *Portugal no tecto do mundo*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

Wu, K. (1992). *História dos primeiros missionários entrando no Tibet* 早期传教士进藏活动史. Beijing: China Tibetology Publishing House.